

Aquella naturaleza que se define

ata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you

provided by Portal de Revistas Científicas

Antonio M. LÓPEZ MOLINA

GÓMEZ PIN, V.: *El hombre, un animal singular*, Ed. La Esfera de los libros, Madrid, 2005, 279 pp.

La cuestión con la que se enfrenta este interesantísimo libro es la siguiente: ¿hay o no algún rasgo que diferencie a los seres humanos con tal grado de singularidad que genere entre ellos y los demás seres –minerales, vegetales, animales– una frontera infranqueable? Es evidente que existe una convicción acerca de la diferenciación vertical de nuestra especie con respecto a especies animales cercanas (gorilas, chimpancés...), como lo indica el hecho de la aceptación acrítica de la expresión *homo sapiens*. Históricamente, la caracterización de los seres humanos por su indiscutible capacidad cognoscitiva se ha hecho desde muy diferentes perspectivas, trascendental o apriorística (Kant), resultado de una convicción religiosa (Tomás de Aquino), o mediante la generalización de lo que se observa en un subconjunto de los humanos (el propio Aristóteles). Ahora bien, es problemático que la *capacidad de saber* encuentre una legitimación biológica a la vez suficientemente inclusiva (todos los humanos) y forjadora de una nítida frontera (sólo los humanos). En definitiva, somos una especie que parece llamada a reflexionar sobre su naturaleza, pero antes de que los hombre se preocuparan y preguntaran por su propia naturaleza, ya teníamos una naturaleza sobre la que preguntarnos¹.

¹ Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, Ed. La Esfera de los libros, Madrid, 2005, p. 26.

En el itinerario filosófico de Prof. Gómez Pin ocupa este libro un lugar especial en la medida en que tiene por objeto una cuestión que ha aparecido en sus libros en múltiples ocasiones, a saber, la cuestión de la naturaleza, en este caso de la naturaleza humana². La misma estructura del libro nos ofrece un tránsito que va desde el *Bios* al *Eidos* y de éste al *Ethos* y al *Logos*. El *background* de la obra hay que buscarlo en un buen conocimiento de la lingüística transformacional y de la lingüística en general, un buen uso de las aportaciones científicas de la Etología, de la Genética y de la Bioquímica, y, por supuesto, un buen gusto por los clásicos, Aristóteles, Giordano Bruno, Kant, etc. Especialmente interesantes son los llamados apéndices técnicos en los que el autor va explicando pormenorizadamente con datos científicos y técnicos las tesis centrales del libro. Sin duda alguna, el hilo conductor del libro es el lenguaje como Eidos-Logos del ser humano y la dignidad que comporta ese lenguaje, de modo que, como toda reflexión humana, tiene su sentido último y acabado en la cuestión ética. Tener lenguaje es tener conciencia de nuestra naturaleza, y es tener conciencia de la pregunta por la naturaleza, pues antes de la pregunta ya teníamos la naturaleza. Pero esa pregunta y sus distintas derivaciones nos lleva al tema fundamental del ser humano, a saber, el tema de la muerte. Para los animales no existe la muerte, para los seres humanos es la cuestión fundamental. La muerte es un concepto, algo de lo que carecen aquellos.

Frente a los que participan de las tesis animalistas y que, por tanto no creen en la ruptura naturaleza-cultura, el Prof. Gómez Pin participa de ésta ruptura. Los partidarios de las tesis animalistas³ hablan de los “derechos de los animales”, de la “homología horizontal”, y no de la singularidad del ser humano. La tesis fuerte del Prof. Gómez Pin consiste en la explicación de esa *singularidad*. La naturaleza del ser humano consiste en un *eidos* que se define como lenguaje y dignidad. De ahí que sea necesario analizar las implicaciones que la mano, el lenguaje, la conciencia, la ética y la muerte tienen en ese animal singular. Las tesis animalistas nos llevarían a denunciar nuestra propia supervivencia como antropofagia y a reconocer el hecho mismo de que los seres humanos se dedican continuamente a sacrificar a los animales (en periodos de enfermedades, pestes, etc) en vez de curarlos.

² Especialmente interesantes son los siguientes: *Ordre et substance: l'enjeu de la quête aristotélicienne*, París, 1977. *Infinito y medida: el trabajo del arte y el trabajo de la ciencia*, Barcelona, 1987. *La dignidad: lamento de la razón repudiada*, Barcelona, 1995. *La escuela más sobria de vida: tauro-maquía como exigencia ética*, Madrid, 2002.

³ Entre nosotros tenemos que citar a Jesús Mosterín y sus interesantes libros *Animales y ciudadanos: indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*, Madrid, 1995, *¡Vivan los animales!*, Madrid, 1998, cuyo capítulo XVII está íntegramente dedicado a los “derechos de los animales”, *La naturaleza humana*, Madrid, 2006. En su obra, el Prof. Gómez Pin mantiene un constante diálogo y contraste con las tesis del Prof. Mosterín, especialmente con la segunda obra citada..

I

Tenemos, pues, una naturaleza como la tiene toda especie animal, es decir, toda comunidad cuyos individuos sean susceptibles de intercambio genético con reproducción viable. Sin embargo, tiene que existir un atributo del *homo sapiens*, que nos motive a encontrar una especificidad no homologable con la que, en el plano horizontal, podamos marcar a todas y cada una de las especies vivas a nuestro alrededor. De hecho, nuestra propia naturaleza ha dado tanto que hablar como la naturaleza en general. Planteado en términos heideggerianos: saber qué es y cómo se determina la naturaleza humana es una condición previa a la cuestión de cómo es y cómo se determina la naturaleza en general⁴.

En la historia de la Antropología filosófica existe una perspectiva creacionista, en conformidad con la cual Dios habría creado al hombre a su imagen y semejanza, y el carácter racional muestra ese singular destino en el que la naturaleza entera debe contemplarse subordinarse. Desde perspectivas distintas comparten esta misma posición Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel, e incluso Heidegger. Del otro lado se presentan aquellos que insisten en la *continuidad* entre nosotros y el orden natural. Es cierto que con Galileo y Darwin el hombre dejó de representarse a sí mismo como centro del Universo, pero no deja de ser indudable que es el hombre el único que parece preocuparse realmente por la cuestión de si hay o no un centro del Universo. El *homo sapiens* es un ser marcado por la *curiosidad* y por una suerte de *negatividad dialéctica* gracias a la cual no se ha adaptado al medio, sino en la medida en que éste ha sido “tecnificado”. Así podríamos situar en el mismo registro la curiosidad por el entorno, la vivencia interior, la habilidad manual, y la capacidad defensiva o ofensiva.

Víctor Gómez Pin pretende dejar bien claro que la hipótesis de que el ser humano, identificado a una modalidad superior de ser pensante, sea un resultado singular y singularizador de la evolución, no equivale a la hipótesis de que se trate del objetivo último o de la causa final del proceso evolutivo. Por muchos argumentos que se esgriman, se tiene la profunda convicción de que la teleología es un desesperado intento de conferir a la naturaleza un tipo de sentido que vendría a tener confluencia última en nosotros. La evolución nos ha conducido a este estado en que parecemos ser reflejo del mundo. Y aun esta hipótesis, por así decir optimista, según la cual finalmente la naturaleza habría alcanzado el estadio en el que es reflejo de sí misma, puede perfectamente irse al traste: nada garantiza un progreso lineal, y ni siquiera un progreso⁵.

De hecho, un nuevo fantasma recorre el mundo de la cultura dominante, *nuestra pertenencia a la animalidad*. Mediante esta nueva antropología se trata de poner

⁴ Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, ed. cit., p. 26.

⁵ Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, p. 28.

de manifiesto el hecho de que no habríamos asumido todas las implicaciones que conlleva nuestra comunidad de condición de animales. Significa también asumir el hecho de que el hombre carece de toda centralidad en el orden natural. Así, los rasgos a los que atribuimos su preeminencia en el seno de la animalidad, o bien no tendrían mayor significación que los que especifican, por diferenciación, a otros animales (el orangután, el gorila, por ejemplo), o bien serían tan sólo una más sofisticada expresión de algo que se da también en otros animales y que éstos podrían llegar a desarrollar. El descubrimiento de la *homología genética* entre humanos y primates como el chimpancé (reforzada por el mapa del genoma humano), juega, sin duda, un papel central, pero desde luego no exclusivo⁶. Así, los chimpancés participarían de esa modalidad de autorreconocimiento especular que bajo la expresión “estadio del espejo”, psicólogos, psiquiatras, psicoanalistas y pedagogos habrían considerado como exclusivos del ser humano. Encontraríamos así que tales simios tendrían, no sólo una forma de expresar sus emociones, sino, además, de llegar a hacerlo de forma mucho más sofisticada. Desde esta perspectiva científica, el recurso a la distinción naturaleza/cultura, como criterio sustentador de la barrera diferencial, ha sido puesto en radical tela de juicio. Introduciendo un concepto suficientemente amplio de cultura, se consigue establecer que los animales están determinados por realidades culturales. Y, en consecuencia, se niega la legitimidad a la creencia de que el hombre –y sólo el hombre– habría superado la frontera que separa lo animal de lo cultural⁷.

Ahora bien, el profesor Gómez Pin hace la siguiente reflexión: los estudiosos del comportamiento animal, partidarios de esta nueva concepción de la cultura, son un magnífico ejemplo de que en el ser humano se da un rasgo singularísimo, a saber, la tendencia a preocuparse no sólo por su estatuto, su función y el destino en el marco de la naturaleza, sino también por ese mismo problema en las demás especies animales, rasgo que no es compartido por ninguna otra especie, pues “como mucho podríamos conjeturar que en otros animales se da tal cosa aunque no podamos percibirla por carecer de instrumentos aptos para captar los mecanismos de lo que sería la reflexión de esos animales pero sólo se trataría de una conjetura. Es decir: de una de esas proyecciones antropocéntricas de las que los animalistas, para ser consecuentes deberían huir”⁸. En definitiva, la cuestión de la naturaleza humana se plantea del siguiente modo: dada la homología genética entre ciertas especies de primates y la nuestra, ¿Queda algo que singularice transcendentemente al ser humano? ¿Es el lenguaje un mero instrumento para vehicular información, lo cual equipararía al hombre a múltiples especies de animales que disponen también de un código de señales? ¿O, es algo más que todo esto?

⁶ Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, p. 31.

⁷ Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, p. 32.

⁸ Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, p. 34.

II

En 1966 N. Chomsky reivindicó la tesis cartesianas de las *ideas innatas*, las cuales constituirían el soporte semántico del lenguaje y la marca de la irreductibilidad humana a la condición natural. En la actualidad, Chomsky sigue defendiendo el innatismo: “Así, por ejemplo, Chomsky sostiene que el lenguaje sometido por supuesto a alguna capacidad sensorial no depende sin embargo de ninguna en particular, como lo demuestra el lenguaje de los sordomudos, ‘estructuralmente similar al lenguaje hablado, siendo asimismo el transcurso de su adquisición muy similar’. El lenguaje tiene sus condiciones de legalidad en toda una serie de sistemas mentales (‘el sistema cognoscitivo de la facultad del lenguaje es accedido por esos sistemas’), pero de ninguna manera se confunde con ellos”⁹. Para el filósofo americano ni la mente, ni el lenguaje son, como tales, objetos de reflexión científica, sino objeto de lo que Chomsky denomina *el sentido común*. Con ello quiere decir que la mente tiene su *soporte fisiológico en el cerebro, pero no es reducible al cerebro*.

El ser humano es un *animal que sabe hablar*. Esta es la tesis fuerte que es preciso explicar. Dicha singularidad se puede plantear del siguiente modo: ¿Es o no cierto que cuando un niño aprende a hablar aplica una gramática que nadie le ha enseñado? Y de ser así, ¿Es o no cierto que este don tiene una base genética? Es bien sabido que la maquinaria fisiológica que hace posible el habla supuso una singular transformación que afectó exclusivamente a nuestra especie. Y ello nos lleva a asentar sobre una base racional el singularísimo hecho del lenguaje, es decir, “un conjunto potencialmente infinito de elementos de significación; una suerte de filtro que mediatiza toda presencia exterior o interior y que, en razón de ello parece realmente tener la dignidad de ese verbo que, según el mito, un día tomó la forma de hombre”¹⁰. “ ‘Si no hay Dios, todo está permitido’, afirma un atormentado héroe de Dostoyevski. La sentencia hubiera sido más convincente si en ella, en lugar de Dios, figurara el término *palabra*. Pues como sabe perfectamente toda persona digna de tal nombre, el respeto a la palabra es a la vez condición necesaria y suficiente de un comportamiento moral, y ello como mero corolario de ser la expresión cabal de un comportamiento humano: ‘un hombre sin palabra no es hombre’”¹¹.

Así pues, la tesis fuerte que es preciso elucidar y desarrollar es la cuestión de si el lenguaje constituye un rasgo que diferencia a los humanos con suficiente grado de *singularidad*, como para especificarle y determinarle en sí mismo. Al considerar al lenguaje como nuestra determinación específica que mediatiza necesariamente nuestro conocimiento, estamos reivindicando que también el saber de la determina-

⁹ Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, p. 35.

¹⁰ Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, p. 39.

¹¹ *Ibidem*.

ción genética del lenguaje es un mero objeto de lo que al lenguaje se le ofrece. Sin embargo, no puede tratarse de un saber objetivo del lenguaje, porque ello equivaldría a entrar en un círculo vicioso. El lenguaje no se conforma con el saber de la ciencia sino que exige a la ciencia responder a la modalidad de rigor que la caracteriza. En definitiva, “el saber de las condiciones genéticas (prolongado en el saber de las condiciones ambientales) de emergencia del lenguaje, sólo es tal si da realmente cuenta del fenómeno del lenguaje en toda la complejidad que éste encierra y no sólo de la dimensión del lenguaje que podría hacerlo aparecer como un mero código de señales: ese tipo de dispositivos que si, por un lado, no conocen el equívoco, por otro lado no conocen la fertilidad. Sólo el proyecto de dar cuenta de lo que hace posible que Shakespeare forje palabras sin que intervenga la contingente voluntad de un sujeto (de lo contrario sólo alcanzaría literalmente la insignificancia) concierne a ‘la dignidad misma del espíritu humano’”¹².

III

Y antes que el lenguaje, estaba la *mano*. Como fraguadora de inteligencia, la mano ha llamado la atención a filósofos, artistas y científicos a lo largo de todos los tiempos. Para G. Bruno la mano es ese rasgo singular que tiene como resultado la racionalidad. Todo el cuerpo humano se genera y se estructura en torno a ese miembro privilegiado, de ahí que se le pueda atribuir la *dignitas hominis*. Ahora bien, que la mano nos singularice y nos proporcione una ventaja a la hora de confrontarnos al orden natural, no significa que nos haga trascendentes respecto a este mismo orden. De hecho, tal instrumento viene a paliar una deficiencia respecto a otros animales que, de no ser corregida, haría inviable nuestra subsistencia: “cabría decir que, si nosotros tenemos mano, otros tienen garras de las que pueden servirse muy pronto, pues no comparten con nosotros la desgraciada condición de seres prematuros” (p.196). La mano es, en definitiva, un feliz resultado de la adecuación al orden natural, determinado por la lucha por la subsistencia. Sin embargo, es problemático que lo que decimos acerca de la mano (o de cualquier órgano fisiológico que nos caracterice favorablemente) sea ampliable al tema del lenguaje, pues aunque esté originariamente determinado por la darwiniana lucha por la existencia, el lenguaje humano tiene funciones que van mucho más allá de lo conveniente o lo inconveniente para ella, esto es, el lenguaje tiene múltiples funciones gratuitas no explicables desde esa lucha: “¿Cómo pretender que el lenguaje humano tenga la misma función cuando es instrumentalizado para llamar la atención sobre un peligro y cuando es gozado por sí mismo en la articulación de un poema o en el juego reflexivo?”¹³.

¹² Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, p. 42.

¹³ Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, p. 197.

Y después de la mano y del lenguaje, nos encontramos con que el hombre es el único animal susceptible de *escrúpulos éticos*. La ética kantiana expresa perfectamente el sentido de la dignidad humana: “No tratar jamás como un medio a ningún ser en quien se encarna la razón; considerar, pues, al animal racional como fin al que todo se subordina”¹⁴. Ahora bien, el Prof. Gómez Pin se pregunta: ¿Qué pasa con el animal que no se haya sobredeterminado por la calificación de racional? ¿Por qué dar trato preferencial a la razón? ¿No sería más universal una ética que, además de impedir la instrumentalización del ser de razón, prohibiera la instrumentalización de la animalidad e incluso pura y simplemente, prohibiera la instrumentalización de la vida?¹⁵. Desde luego, ello depende, en última instancia, del concepto mismo de Ética. Si por esta se entiende una *empatía* con los miembros de la misma especie e incluso de otras especies, entonces los animales podrían hallarse marcados por la Ética, pues los etólogos han constatado que entre los animales se dan, a veces, *formas de comportamiento no directamente vinculadas al propio interés*.

Ahora bien, si por Ética entendemos una disposición indisociable de la capacidad de tomar distancia respecto a la inmediatez del orden natural, capacidad que hemos atribuido al lenguaje, parece que no podemos aceptar esa idea. En este caso, el atribuir o no disposiciones éticas a los animales iría unido a si cabe o no atribuirles potencialidades lingüísticas. El Prof. Gómez Pin razona del siguiente modo: “salvo que de hecho tal no sea el caso, salvo que efectivamente haya algún signo de que otras especies ven en nosotros algo merecedor de respeto, la consideración de un animal como interpar es casi una contradicción. Pues, a diferencia de la cristiana compasión, el respeto no cabe en la unilateralidad, inclusive a miembros de otra especie. La actitud franciscana es una muestra de la singularidad absoluta de la especie humana, es decir, de la única especie animal susceptible de proyectar su sentimiento de fraternidad inclusive a miembros de otra especie. Y, desde luego, han de tener cuidado con lo que proclaman los sostenedores de la existencia de animales de otra especie susceptible de ser objeto de derecho. Pues en tal caso, si el sacrificio de uno de esos animales es un crimen, su consunción agrava el caso, convirtiéndolo en algo tan reprochable como la antropofagia”¹⁶. Y, por otro lado, ¿por qué cuando aparece una peste, ya sea vacuna porcina ..., se sacrifica a los animales, en vez de curarlos? Con estas cuestiones el Prof. Gómez Pin quiere poner de manifiesto las consecuencias que se pueden extraer de ciertas actitudes referidas a los animales en las que, bajo la apariencia de apertura a la alteridad, lo que se efectúa es un auténtico desprecio a la singularidad humana, desprecio que quizá sea un mero corolario de la resistencia a asumir las durísimas implicaciones que conlleva tal singularidad¹⁷.

¹⁴ Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, p. 199.

¹⁵ Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, p. 199-200.

¹⁶ Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, p. 202.

¹⁷ Gómez Pin, V.: *El hombre, un animal singular*, p. 203.

En último término, el ser humano es el único ser que nace dos veces, es el único que dobla su nacimiento biológico con ese nuevo nacimiento que es la aparición en él de la *palabra*. Como consecuencia de ello, el hombre es el único animal mortal, porque la muerte no es la astenia exhaustiva de un tipo de configuración típica, sino que *la muerte es un concepto*, algo de lo que los animales carecen. Éstos pueden ser objeto de la acción mortal de los hombres, ya sea como resultado de la necesidad, o como resultado del mero goce, pero aquellos no tienen conciencia de su mortalidad. En la especie humana, la muerte ha emergido como equivalente al sacrificio del individuo en favor de la naturaleza, pues en el binomio individuo-especie, a aquél le ha tocado la peor suerte: la especie es perdurable, el individuo sólo tienen sentido en la medida en que sirve a aquélla, ese es el pago a la “animalidad perdida”.

Del lenguaje cabe esperar un cierto registro de libertad, en la medida en que nos aparece adscrito al funcionamiento genético en su mera inmediatez. No sólo obedece a la inmediatez del orden biológico, sino que se impone, en ocasiones, sobre él mismo, de tal forma que el hacerse verbo de la carne supone una revolución fundamental. Desde luego que el lenguaje no nos va a liberar de la muerte, pero nos ofrece un marco en el mundo empírico, que puede ser recreación de un segundo mundo, y éste es tan fuerte y poderoso que puede liberar al ser humano del abandono, la injusticia y los desequilibrios al que la realidad empírica nos empuja diariamente. El lenguaje es liberación, es emancipación, es específico de una cultura que cuenta con la pérdida de la animalidad y la emergencia de una dignidad que por no llamarla sobrenatural, la denominaremos simplemente *humana*.

Antonio M. López Molina
Departamento de Filosofía IV
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
amlm@filos.ucm.es